

# 高山樗牛の国家教育の思想 (7)

——「自然」・「運命と悲劇」——

雨 田 英 一

\*前回の「高山樗牛の国家教育の思想 (6)」の構成は以下のとおり。

9. 高山林次郎のキリスト教徒の「逢迎主義」批判
10. 高山林次郎の国家教育の構想

(本『論集』第 55 巻第 2 号, 2005 年 3 月)

## 11. 国家教育思想へ至る思索 その I

### 1) 「人生終に奈何」―「人生問題の解釈」

高山樗牛がその「日本主義」に立脚して国家教育の推進を強く唱道するに至った思想的背景は何か、そしてその意味するところは何か、これを高山の思索に探ること、ここに以下の考察のねらいがある。それは明治 4 年生まれの一青年が近代化とどのように思想的に格闘したか、それを跡づけることでもある。

高山と東京帝国大学哲学科で共に学んだ桑木厳翼は、彼自身発起人でもあった高山樗牛追悼会に於て、高山の「半生の事業」を振り返り、「文芸を評論すると云うのが主ではない、道徳を説くのも主ではない、学問をするのも主ではない、人生と云う問題を説くと云う事が君の心を動かした一番の問題であると思う。それを終始やって居った。それが種々形で以て現はれていたのではないかと思ふ」と言っている。さらに、高山の「煩悶は一貫して一つの問題に触れて現はれ」たもので、その「根本」は「人生問題」にあった、と繰り返し述べ、高山の思索の中心的根本的なものは、その半生を通じて「人生問題の解釈」にあったと強調している<sup>1)</sup>。(下線は雨田、以下断らない限り同じ。)

このような捉え方は、高山が晩年に彼自身の真情を吐露し得る「唯一の親友と看做して居った」とされる姉崎正治においてもみられる<sup>2)</sup>。

したがって、本小論のねらいである高山の「日本主義」へと至る思索を探る場合、この「人生問題の解釈」の変遷にまず目を向けるべきであろう。では、その際、彼の思索の出発点をどこに求めたらよいのだろうか。この点で、明治38年8月、高山樗牛の実弟齋藤信策が編輯して博文館より刊行した『樗牛全集』第四巻「時勢及思索」の序の編輯方針が注目される。それは齋藤と姉崎の両署名によるものであるが、この第四巻を、高山の「人生に関する研究、思索、信仰の跡を伝ふべき遺文を収む」とし<sup>3)</sup>、「仙台在学の頃、一少年にして思いを人生の問題に潜め始めしより、三十二歳を一期として信仰の光明を望みつつ此土を辞せし時まで、著者一生の思想史は収めてこの一卷に在り」<sup>4)</sup>とした上で、この第四巻収録の筆頭作品を、換言すれば彼の根本的中心的なテーマに関する思索の原点とみなされる作品を、明治24年6月の「人生終に奈何」に求めている。これにならい、この作品を取り上げることから始めることにしよう<sup>5)</sup>。

まず、この明治24(1891)年前後の時代状況と高山の生活及び思索的背景にふれておく必要がある。

明治24年、高山は仙台に創立されたばかりの第二高等中学校に在学中(明治21年1月高等中学校予科入学、7月仮入学生から本入学生となる)であった。この入学が彼にとって不本意だったということも重なり、この時期の彼は、すぐ触れるように煩悶の渦中にあった。彼の本意だった東京の第一高等中学校では内村鑑三不敬事件が起きた。それは、天皇制国家体制の中核となる明治22年の大日本帝国憲法発布、同23年の教育勅語渙発が、国民にどのような意味をもつのか、このことが明確に示された政治的思想的事件であった。明治26年には、高山が(桑木も)帝国大学で指導を受けることになる井上哲次郎が、「教育と宗教の衝突」問題を論じて、天皇制・国体に反するとの理由でキリスト教を排撃し、それに対してキリスト教側から猛烈な返論を招いたことは周知のとおりである。その意味でこの年は明治国家形成史

上、画期をなす年であった。

のちに、高山はこの事件を次のように評した。この事件の発端は「最も鋭利明快なる論法」で教育勅語の趣旨を述べた井上哲次郎にあるが、「實は是れ欧化主義を代表せる基督教と國家主義との格闘」であり、キリスト教徒はこれがために「俄に頓挫して、全く教育上に其根柢を失ひ」「従来の世界主義を捨てて其説を國家主義に調和せむと」した、つまり高山の言う「逢迎主義」が「漸く明」かになった事件である、と<sup>6)</sup>。このように評価したその同じ立場で明治30年5月「日本主義を賛す」を公にして論壇に登場し、『太陽』に陣取り、また大日本協会の『日本主義』に依ってキリスト教とそれに基づく教育・学校を執拗に排撃し、キリスト教徒に論難を加えつづけたことはこれまでみたとおりである。

しかしこの事件に対して、明治24年の高山は無関心ではいなかったが、積極的に論じた様子は見られない<sup>7)</sup>。

高山は、第二高等中学校に入学したころ、政治に強い関心を示していた。彼は、入学の年の明治21年の書簡で、仙台は「耶蘇教盛にして、其信徒の多き」土地柄で、「仲間に入れんとて毎日毎日説教しに來り、……イヤハヤ迷惑至極なり」と書いている。同時に「故に政事思想等少しも無之、新聞と云えば基督教新聞のみ見る様なり。實に小生は見るもの聞くもの不愉快のこのみなり」と、キリスト教熱に辟易しているばかりか、当地の政治的無関心さを深く嘆いている<sup>8)</sup>。高山には政治世界に関わることが当然のこととされていた。曰く、「思ふに将来の社会は多事の社会なり、英雄唾手功名の社会なることは疑ふべからざることにして、我輩壯年の如き将来此多事の局に当たる新日本未来の一分子は、充分之に應ずるの用意を今日なすこと、是目下の一大急務と信認致居候。又社会多事の焼点は政治局面にあることは何人も承認する事にて候。故に其用意も平生政治局部の空気を呼吸するにあらざれば、弟まさかの時に至って役に相立たざるを恐る」。ここには天下国家を論ずる政治志向の強い立身出世青年の気概がみなぎっている。高山は、この志を遂げんには平生の修行が必要でそれも東京での修業が求められるが、それはか

なわぬ身である。仙台は「政治思想の如きは書生は一向馬耳東風にききながし、一向に頓着なし」という状況で、またひとたび政治を話題にすれば「生意気」の扱いを受ける、そういう土地柄、風潮では「有為の志も次第に消滅するのみならず」「卑屈鄙賤なる奴隸心が其心中に侵入するは必然」であり、学問も人間を「卑屈」にするばかりで、百害あって一利無しだ。こうして高山は友人に「嗚呼、今更愚痴のことながら、我身ほど墓なきものは無之と思居候」と不満やるかたなき心情を書き送っていたのだった<sup>9)</sup>。

学生は政治には無関心であったが、点数主義の競争には奔走していた。高山は、周りの多数は「小人」で数学や器械体操の成績に一喜一憂し、眼中にあるのは成績競争での勝利のみという有様で、ここは「碌々名利に奔走し、生存競争とやら、優勝劣敗とやら、また弱肉競争とやらのせはしき塵世界」だと嘆いている。このような「同学の朋友の理想の標準の卑下」は高山を「嘆喟せしむる」「一大原因」だった。高山はそのような境遇から脱し得ず生活をつづけなければならない我身を「弟の此汚れたる身」と自嘲し、「兎角世の中があじきなくなり、遁世にても致度心持に相成ること度々有之候。」と、厭世的な悲哀のうちにあることを書いて送っていた。そして、そこから救われるには「文章ニテ鬱忿ヲ漏スコト」が一番だとしていた<sup>10)</sup>のだった。

このような書簡から、第二高等中学校入学時、高山が政治への志を遂げんとしていたこと、しかし、その途が想うようにはこばないいだちを抱いていたこと、そしてそのいだちを文章を書くことや文学への関わりで解消しようとしていたこと、これらのことがうかがえる。高山が東京帝国大学で哲学か歴史を修めようと決心したのは明治24年の9月ごろだった。

では、齊藤や姉崎が注目した高山の人生問題の解釈の歩みの出発点たる「人生終に奈何」からどのような高山の思索の跡を読み取ることができるだろうか。少し長くなるが引用する。

「人生終に奈何、是れ實に一大疑問にあらずや。生きて回天の雄圖を成し、死して千歳の功名を垂る、人生之を以て盡きたりとすべきか。予甚だ之に惑ふ。生前一杯の酒を楽しむ、何ぞ須ひん、身後千載の名、人は只行樂

して已まんか。予甚だ之に惑ふ。蝸牛角上に何事をか争ふ、石火光中に此身を寄す、人は只無常を悟て終らんか。予甚だ之に惑ふ。吁、人生終に奈何。將た人は只死するが為に生まれたるか。』<sup>11)</sup>

「悟れ、一瞬の須臾なるも、千載の久しき、天地の無窮なるに比すれば等しく是れ一刹那なるにあらずや。名其死と共に滅するも、死後千年を経て亡ぶるも、其終あるに至ては一なり。人、生を此世に享け此一時の名を希ふ、五十年の目的、遂に之に過ぎざるか。予甚だ之に惑ふ。

功名朝露の如し、頼むべからず、人生終に奈何。』<sup>12)</sup>

「生前の事業、夢中の観の如く、死後の名聞、草露の如くんば茫然たる吾が生、夫れ何くにか寄せん、大哀と謂はざるべけんや。嗚呼人生終に奈何。予往を顧み、來を慮り、半夜惘然として吾れ我を喪ふ。』<sup>13)</sup>

ここに長々と引用したのは高山の美文に酔ったためではない。高山の思索の原点とされる作品から問題の全体像をつかまえたかったからである。ここには、彼が非難し侮蔑した点数主義的競争だけでなく、彼自身が志した政治も、無限無窮のこの世で瞬く間に消え去る人生にとってどのような意味があるのだという、世俗的な人生への懷疑を抱き、その空しさと儚さに圧倒され、一切から見放され、悲哀のうちさまよう限りなく憂鬱な高山の心情が描かれている。

高山についてはその感傷癖が指摘されている。また、自己陶醉に陥りがちな美文調にたけるだけに、いささか芝居がかった大げさな表現だと見えないこともない。けれども、高山自身の内面の真実が吐露されたものであるとすれば、彼は、自己の人生の目的や意義が自明ではなく、人生に対する「一大疑問」の前にたじろぎ、それゆえに深い懷疑を抱き悲哀的感傷的気分におそわれているとみなせるだろう。換言すれば、このときの高山には、人生を人生たらしめている究極的な根拠として確信できるものは何もなかったのである。

人生の意味づけに向う人生問題解釈の出発点がこのようなゼロ地点であり「大哀」的な状況であったとすれば、ここには、「日本主義」の主張に欠くこ

とのできなかったはずの現世的世俗的価値に対する確信的な肯定、これに立つ高山を直ちに予想させるものはない。とすれば、この明治24年6月から同30年5月に至るまでの間に、高山の思想にかなり大きな変化が生じたと考えないわけにはいかない。そしてそれはこの悲哀的な厭世的な人生観との格闘ぬきにはありえなかっただろう。したがって、それにかかわる思索の過程を辿ることが求められる。

私は、高山のその思索は、人生問題解釈を「自然」を鏡にしてなされたものではないかと考える。そしてその思想が集約されているものとして明治28年11月の「運命と悲劇」という短い批評文に注目したい。今その骨格を高山自身の言葉によって示せば次のようになる。すなわち、そこで「運命」とは、「人類の進歩的動機は根源的運命なり」<sup>14)</sup>とされるところの「運命」であり、また「悲劇」とは、「栓ずる所個人と世界」「個體と種族との闘」「個人性格の一般人道に対する反抗の歴史」であり、「一言すれば、大小二個の運命の衝突」であり、その「最終目的は、個人性格の滅亡若くは服従を描くことに因りて、世界的人道の神聖崇厳にして犯すべからざる所以の理を明にする」<sup>15)</sup>ことにある、とされる「悲劇」である。その「運命と悲劇」のテーマは個と全体の、個人と国家の関係をどう考え定めるかの問題に繋がるテーマであった。「自然」とともに副題とした所以である。

「親友」の姉崎は、高山の「日本主義」と「國家主義」の思想的背景について次のように書いている。高山は「人生自然の要求をこの國家に依って實現して見たい、國家をその一つの機会に使って見たいと云う考えからして日本主義を唱へたものでございます。即ち人生自然の原的要求と、人生の社会的生存の利害とをこの國家主義に於て調和して見たいと云う希望を起し、この希望から日本主義を唱えたのでございます。その故にかれの日本主義に在ては、かれ自身の個人的要求が即ち主人であって、國家主義なるものが客であったのでございます」<sup>16)</sup>。私にはこの「親友」の高山解釈がこれまでの研究で触れられることが意外にも少ないことを不思議に思うのだが、高山の著作を読み続けているとこの観は強まるばかりであった。小論はこの示唆をもと

に考察するものでもある。

まず、姉崎が指摘した、高山の「半生」を通じて変わらなかった「根本的性格」<sup>17)</sup>について考えたい。そのことは上に引用した「人生自然の原的要求」とは何かを問うことでもある。

高山の批評「運命と悲劇」は短く、またこのテーマに関して彼自身体系立てて論じているわけではない。また彼は、学生時代から論争を好み、その論駁は鋭利で完全に相手をねじ伏せないとは治まらないことが多く、また議論が「極端」になる「感情の人」であった<sup>18)</sup>。そのことが要因なのかどうか明白ではないが、彼の主張に整合性や一貫性を読み取るのは容易ではない。また、錯綜している。けれども関連する断片を拾い集めて繋ぎ合わせればその輪郭を素描することはできる。しかしそのためには、「日本主義を賛す」を公にした明治30年5月に至る思索過程だけでなく、それ以降の明治35年12月に没する迄の思索をも考察対象にし、比較参照して、彼の思索の特徴を浮き彫りにすることを要した。この方法は、今挙げた理由に止まらず、明治24年6月以降没するまでの彼の「半生」の思索には一貫するものを見て取ることができるという考えにももとづいてる。さらに、この考察を通して、高山の半生にわたる思想の基本的特徴をつかまえようとする意図にももとづいている。

## 2) 「文學及人生」―「自然と同化」

人生への懷疑と悲哀にもとづく厭世感との格闘は、「人生終に奈何」と同時に『文學會雜誌』に発表された「文學及人生」にみられる。もっとも、「人生終に奈何」を書いたそのこと自体が、彼の格闘の始まりではあったが。

高山が「文學及人生」で取り組んだのは、人が「文學」に心血を注ぎ精進し続けてきたその目的や理由を問うことによって、人生における文学の意義を明らかにすることだった。それは直接には彼等有志の『文學會雜誌』創刊の意義を公に確認することに狙いがあったと言えるが、同時に、既に書簡でみた高山自身の文学への関わりを背景にして、人生問題解釈にとってそれが

どのような意味を有するのか、これを問うことでもあったろう。

高山は文学へと我々が向かうのは「人世以外更に高尚悠遠なる目的ありて存するを信ずればなり」<sup>19)</sup>と言っている。つまり人が「人世」すなわち現世とは別のところに「人生」の「高尚悠遠なる目的」「理想」があると信じているからだ、と。ではそれはなにか。高山は、「心塵寰を脱して自然と同化する」ことだと、自然との「同化」にこそ人生の目的と理想があると言う。高山に依れば、その「同化」によってこそ人は「眞」「善」「美」の三者を正当に理会しうるのであり、「最も高尚なる理想的標準」を獲得しうるのだった<sup>20)</sup>。そして、この人生の目的と理想に達するために人は「文學」に向かうのだとされたのであった。曰く、文学は「此の紛々たる俗界より吾人を抜て、直に自<sup>ネーチュア</sup>然と同化せしむるなる者なる」と。また「眞理と共に其「善」を理会し、其「善」を理会すると共に、其「美」を感応する能力を吾人に与ふる者なる」と<sup>21)</sup>。このように「文學」は「人生」の「目的」を達成する現世での重要な活動とされたのであった。

ここで注目されるのは、高山の人生問題解釈において、「自然」がきわめて重要な位置を占めていることである。「自然」は人生の究極的な理想・目的とされ、人生の意義を究極的に根拠づけるものであった。

高山によればこの「自然」へと人を文学活動に向かわせるのは、人の内なる「活々たる精霊」<sup>22)</sup>であった。その「精霊」が、人間をして「豚となりて楽まんよりは寧ろ人となりて悲しまんと欲する」存在たらしめ、「眞正の幸福は肉体の上にあらずして精神の中に存する」<sup>23)</sup>という存在たらしめているのだとされた。このように、人間の内側から突き動かす「活々たる精霊」が「高尚なる理想」を求めて止まないのであり、それは人を「自然と同化」することを可能にする文学へと向かわせるのだった。

「文學及人生」には、人生に目的も意味も見い出せず、かといって無常感に沈み、悲哀感にさまよう高山ではなく、人生に「高尚な理想」が存在することを「信じ」、また、そこに「人生の幸福」が存在するのだと「信じ」る高山がみえている。「信じ」る、と書いたのは、高山は注意深くそうしたのである



が、たとえば、前に引いた、文学は「此の紛々たる俗界より吾人を抜て、直に自<sup>ネーチュア</sup>然と同化せしむるなる者なる」の後を、「を信ずればなり。」と続け、明確に断っていたからである。それは、上のような人生解釈は経験から類推できるとしても高山の主観的解釈あるいは個人的願望に過ぎないということを承知してのことであつたろう。この作品ではその普遍妥当性については不問に付されていた。この点では、「人生終に奈何」と基調は変わっていない。ちがいは高山が「信ずればなり」と明確に述べ、「信ずる」ことから論を立てていたこと、換言すれば人生問題解釈の規準、足場をここでは探し得ていたということである。それが「自然」であつた。

「信ずる」という点に関連して興味深い指摘がなされている。この時期（明治25年ごろ）に高山を知るようになった桑木巖翼の回想によるものである。この頃高山が書いた批評文に「文學者の信仰」と題するものがあつたが、桑木によれば、その「趣旨」は「詰まり文學者と云ふものには信仰が必要である、今の日本の文學者には信仰がないから浅薄なものしか出来ないと云ふために、英吉利の詩人バイロンとヲルツヨースの二人を対照して、バイロンには信仰がなかった、それであるからにして、彼位の才があつたけれどもみるべきものがなかった、之に反してヲルツヨースは深い信仰を有って居った為に、自然を觀察するにも人生を理会するにも一頭地を抜いて居ったと云ふこと」であつた。その論調は桑木をして高山はキリスト教徒ではないかと疑わしめた程であつた<sup>24)</sup>。ここには、人生問題の解釈において「信仰」つまり「信ずる」ということがきわめて重要な鍵となると高山が考えていたことが示されている。

以上のように高山は「自然」を拠り所にすることで人生の目的として信じるものを探し得ていた。しかし、「人世」つまり「紛々たる俗界」には積極的な価値を未だに見出せないでいた。現世は「文學」による「自然」との「同化」によって超えられるべきものでしかない。その意味で、その「文學」活動の場として現世の意義がある、と言えるのだがそれ以上のものはない。高山の現世に対する悲哀、厭世感は解消されたわけではなく、むしろ文学活動

へと駆り立てる現世の悲哀の状況は永遠に続くのであり、「自然」との「精霊」における一体化で達成されるのは、個々人がその精神世界内部での、「理想」郷における「安心立命」や「幸福」に過ぎない。

「文學及人生」の中核をなした「自然」との「同化」の思想は、表現は異なるが、高山の人生問題解釈の思索に一貫して見られ、その「自然」は準拠枠として一貫して保持されていると言っても過言ではない。このような彼の思索で重要な位置を占める「自然」との「同化」の思想をより深く捉えるためにも、第 III 期をも対象にして考察を進めてゆきたい。

ここで、高山の思索の区分について改めて記しておく。

第 I 期：倫理問題研究の時代（明治 24 年より 29 年 9 月まで）

第 II 期：国家主義の時代（明治 30 年 5 月より 33 年 7 月まで）

第 III 期：信仰覚醒の時代（明治 34 年 8 月より 35 年終焉まで）

高山の「自然」は大きく二つに分けて考えることができる。ひとつは、「個人」を最優先する考え方の根拠となる「自然」であり、ふたつめは、「國家」などの全体・集団を優先させる考え方の根拠となるものである。この二つの「自然」観の対立と葛藤の上に構築された社会哲学・歴史哲学が「日本主義」の主張となって形をなしたと考えられる。

まず、上のひとつめの「自然」そして「同化」について、高山の「半生」にわたる思索から取り出し、その基本的な性格を考えてみたい。そうして再び「文學及人生」に立ち戻り、そしてふたつめの「自然」そしてそれとの「同化」をめぐる思索を跡づける、という順で考えてゆきたい。

### 3) 「小兒の心」・「人性本然の要求」・「原生」

高山の墓標に刻まれ、また三種類の『樗牛全集』の表紙を飾る「吾人は須く現代を超越せざるべからず」という一文は、彼が亡くなる明治 35 年（12 月 24 日没）の 10 月つまり第 III 期に、自由なる境地、視座、態度としての「小兒の心」を賛美し、それに倣うべきだとした「無題録」で唱えられたもの

だった。すなわち、

「現世に於ける一切の學智と道德とは、その根底において既に現世を是認す。彼等は現世を超越せずして付随し、審判せずして賛美し、戒飭せずして阿従す。一代の文教詮し来れば現世の注釈に外ならざるのみ。

山に入りて山を見ず、此の世の真相を知らむと欲せば、吾人は須く現代を超越せざるべからず。斯して一切の學智と道德とを離れ、生まれながらのその小兒の心を以て一切を觀察すべからず。

嗚呼、小兒の心乎、玲瓏玉の如く、透徹水の如く、名聞を求めず、利養を願はず、形式、方便、習慣に充ち満てる一切現世の桎梏を離れ、あらゆる人為の道德、學智の繫縛に累はされず、ただただ本然の至性を披いて天真の流露に任かすもの、ああ独り夫れ小兒の心乎。」<sup>25)</sup>

ここで、現世のあらゆる拘束から自由な視座乃至態度として、現世の「超越」の起点として、「小兒の心」が位置づけられていることに注目したい。高山がそれによって示しているのは、「自然」という言葉を直接用いてはいないが、「生まれながらの」や「本然の至性」という表現から、また「人為」的価値が対置されている点から、「自然」に外ならない。またこれから取り扱う批評内容からも明らかである。

高山はこのような「小兒の心」なる「自然」への憧憬と賛美をもとに「自然」を出発点ないし規範として人生問題を解かねばならぬとしたのだった。ここで「自然」とは、「小兒の心」という表現が指し示すように、現世の社会的道德的粉飾に未だ染まらない素朴さ純真無垢さであり、その意味で歴史的社会的にゼロ地点ということである。その「自然」が人生を意味づける究極的根拠とされているのであり、その「自然」との「同化」を体現しているのが「小兒の心」であった。

現世の既存のあらゆる価値を無化する地点に立ち、そこから価値が創造されるとする「小兒の心」の主張は、価値創造の主体を個々人に求め、その意味で「個人の尊厳」を強調することに繋がっていた。高山にとって、価値は「主観的にして個人的なる」ものだった。こうして「小兒の心」は、個々人を

価値創造の主体と捉え、その意味で「個人」は現世で第一義的存在とされ、個人主義が根拠づけられ、人生の意義もその根拠に基づいて解釈される。曰く、「畢竟生を此の世に享けて茲に自ら人生の価値を造り、其の価値の最も大いなるものに従って安住の地を求めむと欲す。人生の意義又盡せりと謂ふべし」と。人生の意義は個々人の創り出す価値如何によるとされたのであった。

その「個人の尊厳」の立場は貫かれ、「社会（「公衆」）」や「國家」は、そうした個々人の「生存」に対して如何なる意味・価値を有するか否かという点において評価され、位置づけねばならない<sup>26)</sup>。

また高山が現世・人生をこのように個々人が価値を造り出す場として位置づけた以上、「人生は既に価値也」と断じたのは論理必然であったろう。

ここには、あの「人生終に奈何」の重苦しい人生に対する懷疑や煩悶を読み取ることはできない。またあの熱烈に賛美した「日本主義」や「國家主義」のひとかけらもない。それは徹底した個人主義であり、究極的には彼が言うところの「イゴイズム」の立場である<sup>27)</sup>。

この第 III 期にみられる「自然」を絶対的究極的な根拠・規範として社会を再構築せんとする思索は、高山の思想で、「日本主義」と同等に或いはそれ以上に、当時においてもまた後世においても注目を浴びた「美的生活を論ず」（明治 34 年 8 月）でも明瞭である。この論説は高山の思想変遷の第 III 期の開幕を象徴するものとして注目されてきた批評である<sup>28)</sup>。

高山は言う、

「何の目的ありて是の世に産出せられたるかは吾人の知る所に非ず、然れども生まれたる後の吾人の目的は言うまでもなく幸福なるにあり。幸福とは何ぞや、吾人の信ずる所を以て見れば、本能の満足即ち是れのみ。本能とは何ぞや、人性本然の要求是れ也。人性本然の要求を満足せしむるもの、茲に是れを美的生活と云ふ。」<sup>29)</sup>

高山は、人間存在の普遍的な本質的な意味や意義は人間が知りうるものではないと断念し（そして「信ずる所」と断って進めている）、問題を誰しもが経験する現世での人生問題として解き、人生の目的を「幸福」という言葉で

くくり定めた。しかしその内実を「人性本然の要求」の「満足」であるところの「本能の満足」に求めた。そしてそれを「美的生活」と称したのであった。

この、「人性本然の要求」とか「本能の満足」という表現に「自然」に準拠した思索を読み取ることができる。

高山によれば、高山自身が「信ずる所」のこうした幸福観を公にすることは、換言すれば、人間の「最大の幸福」は往々言われるように「道德」や「理性」によってではなく「実は本能」によってであるという「自然」賛歌賛美の「美的生活」を宣言することは、決して尋常のことではなく、「衷心の所信を赤裸々に告白するの勇氣」を奮い起こすことを要するほどに内外から抑圧されたものだった<sup>30)</sup>。曰く「萬物の靈長と称されてより、人は漸く其の動物の本性を暴露するのを憚り、自ら求めて、もしくは、知らず知らず其の本然の要求に反して虚偽の生活を営むに至」った、と。その意味でも人間の「自然」性に立ち返るという「美的生活」宣言は高山にとっては革命的な出来事として映っていたのであった。この年は、同じ月に刊行された第一歌集『みだれ髪』によって、与謝野晶子の「因習を破った捨身の行動とともに、その全開された女の官能の歌に目を見張り、若い支持層に「明星調」が形成された年だった<sup>31)</sup>。

ところで、高山によれば、「美的生活」は、「自然」を拠り所とするゆえに「絶対的価値」を有するとされ、その意味で優位性を有するものだった<sup>32)</sup>。

高山は「知識や道德」によってしては幸福や「安住の地盤」は永遠に得られないとする。なぜなら、「畢竟知識」は「疑問の積聚のみ、一疑厘に解すれば一疑新に次ぐ」とならざるを得ない「相対的価値」にすぎないからである。それらに絶対的価値をみ、優位性を求めるのは、「本末を転倒」した「病的現象に外なら」ない。高山はそれを裏付ける例を次のように挙げている。「勉学に死し、慈善に狂せるの例は、吾人の多く知らざる所なりと雖も、戀愛に対しては人生の価値むしろ軽きを覚ゆるに非ずや」と。こうして高山は、「戀愛」（つまり「本能の満足」）が人生問題解釈において重大な鍵であったこと

また未来においてもあり続けることを明言したのである。高山は言う、「戀愛を解せずして死する人の生命に多くの価値あるを信ずる能はざる也」<sup>33)</sup>。なお、彼の戀愛心中論に関しては後述する。こうして、高山は、「依る所無く、拘はる所無く、渾然として理義の境を超脱す。是れ安心の宿る所、平和の居る所、生々存続の勢力を有して宇宙発達の元気の蔵せらるる所、人生至樂の境地是れを外にして何処にか求むべき。」と<sup>34)</sup>、無限無窮広大なる「宇宙」・「自然」の生命力の本源とその活動とに一体化すること、ここに人生究極の「安心立命」の境地をみていたのであった。

このように、高山は、「自然」の根源性や絶対性や生々力や活動力において人間・人生を捉え、そのコンテクストにある「人生本然の要求」であるところの「本能の満足」を最も価値あるものとしたのであった。その「自然」こそは、人間と人間社会の虚偽を暴き、人間を「安心立命」「人生至樂の境地」に導くものであり、その意味で真実の人間の姿に立ち返る契機を与えるものであり同時に人間の本来性そのものだった。

ところで、高山は、「自然」なる「本能の満足」を以て「美的生活」としたが、その「美」を「価値の絶対なるもの」とし、そして「美的価値の最も醇粹なるもの」を「本能の満足」<sup>35)</sup>としたのであって、むきだしの「本能の満足」をもって「美的生活」としたのではない。そのことは「戀愛を解せずして死する人の生命に多くの価値あるを信ずる能はざる也。」という「戀愛」観・人生観に見えている。また高山は次のようにも言っている。「守銭奴」も「金銭其物を以て人生の目的と信じたる彼は、學術其物を以て人生の目的と認めたる学者の如く、既に美的生活中の人」なのだと<sup>36)</sup>。その意味で、「乞食の生活にも帝王の羨やむべき樂地」があった<sup>37)</sup>。ここに、現世における利害打算にまみれた世俗的価値を拒む、あの「小兒の心」の主張を見出すことができる。

「美的生活を論ず」における「本能」賛美は、「文學及人生」にみられた、彼の、精神を身体生命より重視する立場と全く逆の身体生命の「本能の満足」主義という側面もあるが、「美的」という「絶対的」なるものが優位だとされ

ている点で、つまり、「乞食の生活にも帝王の羨やむべき楽地」がありうるという主張に、精神世界重視の立場が貫かれている。そしてそれも同じ「自然」から根拠づけられているのである。このことの意味はのちにふれる重要な点だと思われる。

「本能」「自然」の賛美は、「美的生活を論ず」と同年の「自然の兒」（明治34年12月）により明瞭に表現されていた。

「人よ自然の大なる力のこの間に活らけるを見ずや。是の力無くば人には若き女の笑顔なく、野には花の色の美はしきなく、森には鳥の歌の妙なるなく、春はさながら秋の如くにして、世は限りなき砂漠の如くならむ。大いなる哉是の力、貴き哉是の資。吾人に祈るべき神なくむば願くは先づ是の自然の大なる資を賛美せむ。」

と、みずみずしい自然の躍動、ほとばしる生命力、その豊饒さを高らかに謳い、その「資」として人間に与えられたものへの賛美へと繋がっている。ここでは、「自然」は神なき世界の神なのである。こうして、「吾等の社会に賤めらるゝ」あるいは「地獄の火印を烙けられたるもの」であるところの「性慾」を讃え根本的な救済を強く唱えるのであった。

しかし彼はここでも自由奔放なむき出しの性欲の解放を主張しているのではない。「吾等をして自然の兒の如く語らしめよ。夫れ性慾の発動の醇なるものは、眞にこれ天下の至美、人生の至楽也。性慾なきところに人生幾何の価値ありや。」という言葉や、「性慾の美はた其の飽足せられたる所に在らずして、それを憧憬するところに存すべし」という言葉にみられるように、「性慾の醇化」こそが主題なのである。この点で、「性慾」解放の主張は、とらわれからの精神の解放の主張であり、その意味で「自然」への回帰の主張であると同時に、「性慾」の規範化であった。このような意を含んで高山は、「この自然の欲求（＝「性慾」）を羞恥として忌避するの謂はれ何処にありや」と、あるいはまた「自然の兒の関する所は価値なり名目に非らざる也」と、「風俗社会の自ら欺くこと」を批判するのだった。その批判は、さらにその風俗社会の問題の根源を問いつめ、「嗚呼自然の最も大なる資は久しく磨かれずして

埋もれたり、是れ、まさしくまことの教育まことの道德との関はるべき最も大いなる問題」であり、「人は長へに其罪を遂ぐべき」だと、その「自然」を覆い隠し封じた「教育」と「道德」を断「罪」したのであった<sup>38)</sup>。

「自然」を規範とし原理として人生問題を解こうとする志向は、以上のように「美的生活」を論じ、個人主義の立場に立った第 III 期以降にのみみられるのではない。すでに「文學及人生」においてみたとおりで、第 I 期を通じても認められる特徴であった。

たとえば、「日本主義を賛す」を表明した前年の明治 29 年の 6 月に発表された「天然と田舎」と題する短い批評においても明らかである。

そこで高山は、「天然は人の母なり、田舎は人生の素地なり。」とし、「田舎」で育まれるとする「人間至純の感情」を賞賛し、それと「都会」の文明・虚飾とを対置する。その文脈で「自然の兒」が賞賛され、「自然を忘るるは人間を忘るる也」と、「自然」と人間のその不可分性、一体性を強調し、「自然に親しきものにして初めて人生を会得するを得べし。」<sup>39)</sup>と断じていた。

また、明治 28 年の批評「近松巢林子」においても、人間の生まれながらの自然性が重視され「原性」と表現されて、人生問題解釈上の重要な位置を占めていた。

高山によれば「人類」には「人間普通の原性」が「具へ」られている。その「原性」とは、「少しも時代、教育、生活、遺傳等あらゆる一時若しくは偶然なる内外諸勢力の感化影響を被らざる原的性格」のものだった<sup>40)</sup>。更に、「一の意思が一の動作となるまで其の間幾多の自由なる権力の争ありと雖も、原性は常に最後の勝利者なり。……原性の中には先ず必然力ありて人間の行為を支配する」とされ、「原性」は外部の力に左右されないだけでなく、人間自身の自由意志でも統制の及ばない人間活動の根源的な起動力とみなされた。

ではそれはなにか、それは「自然感情」だと高山はいう。彼は、その「感情の作用」は「本能的也、直覚的也、理を以て之を折くべからず、……人を知らず知らずのうちに其指導に従はしむ」力だとし、その抵抗しがたい、人



間の内奥から強く間断なく突き動かす力だと説明している<sup>41)</sup>。それは生を生たらしめる根源的な力だった。

高山は、この本能的作用をなす「自然感情」は、「幼稚なる人間」においてその「最も純粹たる感情の活動」として認められるという。高山によれば、その「小兒の本性は終生」「失は」れることはない。「吾人が一生の動作は要するに小兒の幼稚なる感情の上に起因し、教育境遇により隨時特殊の潤飾を受けたるもの」にすぎなかった。したがって「若し吾人をして少しも社会の慣習制裁を顧みることなく、生存利害得失に就て絶えて思料する所なく、天下地上毫毛の羈束を離れて恣に其の為さんとする所をなさしめば、吾人は（中略）挙げて赤裸々なる小兒となり了らん」のだった。既述の「小兒の心」を想起されたい。このように現世の価値をすべて剥ぎ取ったいわば価値ゼロの地点に立つという意味で「自然」が重視され、それを体現した存在として「小兒」が賞賛されたのだった。換言すれば、「自然」を根拠に、世俗的利害関心に惑わされることのない無欲無心、純真無垢な心を措定し、それによって生きることが理想の人生であると解釈していたのだった。そうしてまた高山はその「小兒」に人生の「本来の希望」を託していたのだった<sup>42)</sup>。

これまでみたように、高山の「自然」を規範とし原理として人生問題を解釈しようとする志向は、少なくとも、第Ⅰ期と第Ⅲ期において、一貫するものであったことが認められよう。『文學及人生』の中核をなした「自然」との「同化」の思想は、以上みた文脈で捉えればその輪郭がより明瞭になろう。

#### 4) 「美」・「無心識」

ここで「文學及び人生」に立ち戻ろう。

高山は、文學の人生における価値について次のように言っていた。すなわち、「文學」は「啻に吾人の性行風格を修成するのみならず、此の紛々たる俗界より吾人を抜いて、直に自然と同化せしむる」ものであり、「眞」「善」を理解し「美」を感応する能力を与えるものであり、そして、それは人生の「高尚なる理想」を成し遂げるものである、と。そしてその「最も高尚なる理想」

とは、「心塵寰を脱して自然と同化するに在り、「眞」「善」「美」の三者を正當に理会するにあ」る、と。だから、文学によって「最も高尚なる理想的標準」を獲得することができるのだ、と。

高山は別の言い方もしている。「文學」は、「同情同感（＝「自己の心情を移して他物を忖度するを謂ふ、吾人の快樂を感ずる主として此情あるに由るなり。」）」<sup>43)</sup>の「精靈」を活性化し、理想界と現世の「連絡」を可能にするものであり、その意味で「文學者は最大なる同感の情を有するが為に、人間中の最も幸福なる者」<sup>44)</sup>である、と。

なかでも「詩」は最高の理想と最大の感情によってそれを文字により形どったものだ、と<sup>45)</sup>され、その意義が強調された。高山によれば、「詩」は「靈活なる者」で、「其感情は無限」で、「吾人の意識の中心」にしてその「円周」をなし、「吾人の思想の根本」にしてその「花葉」であり、「萬物之に因て生じ、萬物又之に因て美」となるものであった<sup>46)</sup>。永遠無窮なる世界を捕まえるのはこの「詩」であり、「精靈」の働きだった。この「精靈」が人間存在の本質に関わっているというのが高山の人間解釈であった。それが「詩」の重視になり、また既存の社会的価値批判の根拠ともなっていた。曰く、「永遠無窮なる、此の世界より靈想を発揮する」ことがないなら、「所謂愛國友誼の情」<sup>47)</sup>など言うに足りない、と。それはさらに学生・教育に対する批判へと繋がる。高山は言う、彼等には自然を知的操作によって分析測量する力はあるが、「自然の美を甘受する」能力は果たしてあるのだろうか、否である、と。いずれの批判も、人間が「精靈」的存在たることを忘れ、ために人間をその根源において捉えず、真実ならざる表面的な虚飾虚偽的解釈に過ぎないと高山がみたことに依っていた。そうして、その罪は、「主として当今教育の無風流なる」ことに帰せられるとして、少なくとも「文學的趣味」を蓄えんことを望む、と近代学校の科学技術主義的偏重の教育の弊害を指摘していた<sup>48)</sup>。ここでも、趣味、風流の問題としているところが興味深い。

高山は「自然」と直に「同化」しうる力として「美を甘受」する能力をも重視した。「美を甘受」する力とはどういう力なのであろうか。この問題を、

「文學及人生」の翌年に書かれた「戯曲に於ける悲哀の快感を論ず」によって考えてみたい。これは、大西祝「悲哀の快感」に対する批評の形をとった高山の「悲哀」論であるが、それは「審美」論であり、そこに高山の「美」論が展開されている。

高山は、この批評で、われわれが日常において恐れ避けんとする「悲哀」の場面を、わざわざ金を払い時間を割いて観劇するのはなぜかと問い、それを解く鍵は「悲哀の快感」にあるとして自説を展開している。その問いは、高山自身の「悲哀」の正体をつきとめる問いでもあったろう。

高山は、「悲哀の快感の主なる原因は各人が固有せる審美的観念に存」するのだという<sup>49)</sup>。そして「審美的事物が吾人を樂ましむるは、主として吾人の利己心を奪ひて、無心識の大世界に吾人を埋没すれば也。」と、また、「審美的事物の吾人に快感あるは、此自己てふ観念を消却し、吾人を抜いて美の理想中に導ければなり」<sup>50)</sup>と断じている。要するに「悲哀」が人間を無我の境地に立たしめるために「快感」を得ることができるのだと。この境地を高山は「主観客観の差別を失い、渾然として絶対の理想中に浮遊する」<sup>51)</sup>とも表現している。

このように、「美」は、「無心識」つまり現世における世俗的な欲望や利害得失から自由な精神を可能にする契機として重視されているのである。「美を感受する」とは、無我の境地に立つこと意味した。これは、既にみた「小兒の心」や「自然の兒」と同様に、「自然」との「同化」の思想に他ならない。

このように高山が無我を重視した背景には、人間をとめどもなく翻弄する「自己」への強い不信と深い不安があった。

「苟も「自己」なる観念が胸裏に存する間は、吾人は人間の天性として決して「自己」ということを忘るゝ能ず、幾多の欲望は蛇の如く吾人を苦しむる也。一慾充つれば一願来たり、一願足れば一望来る、一刹那、一弾指の間も吾人は希望なるものに離るゝ能はず。彼の希望なくして生くる能はずとは實に悲しむべき人生の真相なり。而して誰か知らん、吾人の希望は一種の迷信に過ぎざるを。」「此の思想や此の欲望や、吾人の依て生活する

所以にして、また吾人の依て不幸なる所以なり。』<sup>52)</sup>

このように「自己」という観念がもたらす、欲望の底知れない深淵さ、執拗さ、それゆえの希望の虚ろさ、儚さが挙げられている。「自己」は人間の不幸の源泉であった。それを断ち切ること、可能ならば根絶すること、これが高山の「美」の重視、「自然」との「同化」に込められた意味だった。

高山によれば、現世の生活はこの「自己」という欲望に翻弄され苦しめられ、人間は本来の人生を見失しない、「安心立命」の境地に達しえないのであった。

しかし高山が「美」を重視したのは「自己」という欲望からの解き放ちを可能にするためだけではない。同時にそれは、「文學及人生」にみられた「美」と同様に、「自然」をつかまえ「同化」するために重要だからである。曰く、「美の観念は恰も人心の単一なるが如く単一なる者なり。彼の科学の複雑なるものは何が故に吾人の多数に不快なりや、是れ吾人が單純なる本性を枉げて強いて晦澁煩雜なる理論の中に導ければ也。」<sup>53)</sup> と。このように「科学」の非人間性、反自然性が「美」によって糾弾されているのであるが、そこに高山の「自然」観がかいま見られる。自然は有機的統一性を有する「単一」で「單純」なるものである。したがって分析的な理解の及ぶものではない。このような自然を把握しうるのは「美を甘受」する力によってである。なかでも「詩」が注目された。曰く、「詩は瑣末なる理論に拘泥せず、単刀直ちに宇宙人世の本體を衝くもの、其の訴ふる所は理性判断に非ずして、良心と感情とにあり。……吾人の心性は、之に依りて絶対の理想を仰ぎ、天真の快樂を享く。」と<sup>54)</sup>、「理性」ではなく「良心と感情」が「自然」と共振し、その本体を人間に開くのだと。ここでの「良心」とは「精霊」の働きであろう。

高山の以上のような「自然感情」を中核とした自然—人間解釈は、理性主義批判、その意味で近代主義批判に展開する。この「自然感情」に込められた意味を、その「自然感情」ゆえに高山が賛美し賞賛した「戀」「愛」感情を手がかりにいま少し探してみたい。

## 5) 「愛」・「戀」・「情死」

高山は、明治 28 年に長文の「近松巢林子」を書いて「愛」の問題を論じている。そこで、高山は近松を、「自然の感情の満足」が「吾人」の「幸福の最大なる源泉」とみなし、「人生の最大なる目的」とした「愛の詩人」だと絶賛し、近松がその「愛の自由独立の為に」、その「愛の進行を妨碍する」「偏狭なる社会の制裁と慣習」に対して「如何に反抗の気焰を吹きたりしか」<sup>55)</sup> と、その芸術活動を高く評価し、近松論を詳細に展開したが、そのなかで次のよう言っている。「愛は既に吾人と共に生まる。自我に対しては三世離るべからざるの友、人世に対しては幸福の最大なる源。吾人の宿命は天に在らず、地に在らず、只々此の目的の胸奥に潜在せる一点愛情の燼火に存す。故に吾人は外界に対して、此の内面的必至の運命を現<sup>リアライズ</sup>化し了に非されば已なざる也」と。このように彼は、「人世」つまり現世の「幸福」の「源」泉として「愛」を位置づけ、かつ、現世におけるその発現こそ人間の「必至の運命」だと強調していた<sup>56)</sup>。「愛」は人生問題解釈上の重大な鍵であった。この「愛」の「宿命」と「運命」がどのようなことを意味するのか、それは「日本主義」者として論陣を張るその前年の明治 29 年 8 月の「「今戸心中」と情死」から読み取ることができる。

高山は「人の人らしきは其情にあり」、「天にありては星、地にありては花、人にありては情。是れ世に美はしきもの最ならずや」<sup>57)</sup> と、知でも意でも徳でもなく「情」の働きにこそ真の人間の人間たる所以があると述べ、それを次のように強調している。曰く、「吾れは情に殉ずるの人を見る毎に、感究まり意切なるの余り、其最後の尤も人らしきを想はずむばあらず。」<sup>58)</sup> と。

また高山は、人はなぜ苦悩の多いこの世で生きつづけることができるのか、こう問い次のように答える。「栓ずる所、吾れ人が今日愛し且つ愛されし如く、明日も且つ愛し愛せらるべき或物を有すればに非ずや」と。そして「兎にかく愛は吾れ人が生活の第一条件なり。」と強調する。「愛」があるゆえに、人は「一日又一日の其生活を持続し居るもの」ではないか<sup>59)</sup>、高山は、このように、現世において人生を人生たらしめる根源的なものを「愛」にみてい

たのである。

ここで高山が言う所の「愛」とは、前にみた他者と共振する「同情」をたんに意味するのではない。それは異性「愛」であり「戀」の「情」であった。それは、「愛を説くものは遂に情死に到らざるべからず。情死は此の世に於ける最も大に且つ最も終りなる愛の発現なればなり」<sup>60)</sup> という「情死」観に示されている。少なくとも中心のかつ根源的な位置を占めている。高山は同じことを次のようにくりかえしている。「あらゆる死は美はしきなり、されども吾れは、愛に忍び、戀に懂れて自ら天命を裁する所謂情死なるものゝ甚だ美はしきものなるを想う」<sup>61)</sup>。このように「情死」をこのうえなく賛「美」する文脈で「愛」を語り「戀」を語っているのである。「情死」は現世におけるその「愛」の究極的な「発現」にほかならなかった。

高山において「戀」「愛」は、「情死」という此岸と彼岸をまたぎ結びつける死にがいの問題として、人生問題解釈上、重要な位置を占めた。それは現世における生の意味・意義を際立たせた。高山によれば、「情死」は、「死によりて生を得るもの」である。それはまた、「脆弱無力なる人間が其精一なる情思と専念とによりて如何に広大なる力を有し得べきか、又如何に無量なる歓楽を享け得べきかを吾等に示すもの」であった<sup>62)</sup>。すなわち、人間の生命力の強靱さと生命の必死さ、その意味での偉大さをそこに見、畏れていたのだった。

「情死」はまた、「自力によりて尚ほ永遠の解脱の望み得べき」かを示すものだとされ<sup>63)</sup>、他力ではなく人間自身の力による救いの可能性を開くものだった。

高山の「情死」論でさらに注目されるのは、「情死」が、「自ら人を強い且つ人に迫る」「忠孝節義の死」と対比され「尤も自由の死」<sup>64)</sup>とされたことである。ここには、明らかに、個人の「情」の自由な「発現」を優位とする志向がある。そして公義は「強」「迫」という性格において捉えられている点が注目される。

高山にとって、「情死」はたんなる「自然感情」の発現に止まらなかった。

その主張は、たんなる感情的非合理主義や盲目的な生命主義のそれではなく、倫理的規範性を強く求めるものだった。言うまでもなく現実の社会では、それは強固な倫理的決断を要するからである。そこに高山の、「自然」の発現に即するものとして倫理を構成する志向が読みとれる。事実高山は、

「人は生きむが為に生まれ来りたるものに非ず。何ぞ必ずしも座して自然の死を待つを要せむ。幸福は褫はれ、希望は亡はれ、愛は去り、春逝き、光消え、喜滅びて、猶且つ生き得べしとする乎。悲哀、落莫、絶望、暗黒の中にありて、高遠無限の天を仰がば、人の当に為すべきもの唯一あらむのみ。人は善を為さむが為に生まれたり。生命の最高の寶ならざるを知らば、彼は当に死すべきに非ずや。」<sup>65)</sup>

と、現世で「幸福」の源泉たる「愛」を貫くことができない場合は、その「愛」に殉死する、それは「善を為」すべく生まれた人間の歩む道だとされているのである。そこでは、人間の「愛」「戀」という「自然感情」は、それを貫徹すべしとの「善」に支えられ、人間の「自然感情」を最高善として選択し「現化」すべしとの倫理規範が強く求められているのである。それゆえに、わざわざ「情死」は「日常一般の理義を以て律すべからざるもの」<sup>66)</sup>と断らなければならなかったのであり、「美的生活を論ず」を書かなければならなかったのである。また、ここで「忠孝節義の死」をも論じなければならなかったのである。

こうして高山は、「情死」を介して人間の根源的存在理由を問いつめ、そこに「人らしさ」をみ、「愛」の究極的な姿をみ、「自由」「美」「歓喜」「解脱」という此岸と彼岸、生と死の世界をまたぐ人生問題を解釈しうる地点をみ出したのであった。そこには、その「戀愛」至上の原理であらたに「人らしさ」を構成し、社会の構築へと至る高山がかすかにみえてる。まえにみた、のちの「美的生活」唱道はそのひとつの現れであろう。いまの高山には、「人生終に奈何」にはなかった、また「美的生活を論ず」では消えた、死後の世界への憧憬があるようにも思われる。

なぜ「愛」「戀」に高山は強く執着したのか、それは繰り返しになるが、「自

然感情」だったからである。これまでの考察を踏まえて言えば、それは、人間活動の根源的な力である「自然」なる「本能」に導かれた、内発的かつ「絶対的」「美」であり、社会的地位や名誉などの世俗的価値から自由な、「自己」を超えた純粹素朴な生命のみずみずしい息吹きであり、生命をつなぐ力の強靱さ、その必死さの現出であるとされたからである。

「愛」については、実は既に明治25年の1月に、「愛」という批評によって高山が論じたことがあった。

バイロンの詩で始めた批評「愛」は次のように語る。「愛」に「一度」出会えば「吾れ、只、替騰として為す所を知らざる」「高尚なる境地」が開かれる。それは「無限」で始終がない。この「愛」を失うことは「希望」を失うことであり、「厭世」はそこに発し、「悲哀の大海に沈むの外なき」に至る<sup>67)</sup>。「愛は凡ての罪を洗ひ、凡ての汚れを清め、凡ての悪を雪ぎ、凡ての災いを救ふ。愛は猶ほ春風の其の吹き来る所、山は緑に、水は清く、その花を付け、鳥は其の歌を唱ふ。其の来るや、四圍の萬象、化して天國となる。其の去るや、世界を挙げて悲哀の地となし了るなり」。また「美」も「愛」なしには「美」たり得ない。「愛は高妙なる説教者なり。」と<sup>68)</sup>。

このように、人間の生命に息吹を与え、「希望」をつなぐ「愛」、あらゆる生命の輝きの根源としての「愛」が説かれている。それは人生を人生たらしめる根源としての「愛」だった。

しかしこのときの高山は同時に、この「愛」の得難さも強調しないわけにはいかなかった。曰く、「人は唯々一線詩の流に依りて其の清高なる光の反射するを瞥見し得るのみ」だと。そしてまた「人の汚れたる心は遂に」「愛」の「高潔なる光を容るゝ能はざる乎」と。ここには、その「愛」から見放され遠くへだてられるもととなる「汚れたる心」から自由になれないという人間観がよみとれる。そしてまた、「情死」論で説かれたような、現世をも超えた何者かによって「善」的倫理的義務を背負っているという人間観を明確に読みとることはできないばかりか、救いの光は見たものの、その救いには与れない人間の「汚れ」が強調され、「悲哀」が必至であることが説かれている。



底知れない重苦しい悲哀感が濃厚に漂っている。しかし、ここにもその「愛」は「自然」との深い関係にあることを示唆する言葉が語られている。「吾人は能く自然の靈活なるを觀る」と<sup>69)</sup>。

高山の、「小兒の心」「無心識」「愛」「美的生活」で語られた「自然」との「同化」の思想は、このように、第Ⅰ期を通じてみられ、重要な位置を占めていた。これらの思想はたしかに老莊思想の無為自然に通じている（高山の「老子の哲学」批判について後述）。だが、批評「愛」で、ゲーテのウェルテルの「愛」にふれ、それは「幽玄なる秘密の叫び」に外ならないというカーライルの批評に感激同意している<sup>70)</sup>点や、高山自身が明治24年9月に『若きウェルテルの悩み』を『淮亭郎の悲哀』として翻訳していることから、ゲーテの影響に目を向けないわけにはゆかない。ここで詳述する余裕はないが、「小兒」や「自然」への憧憬とそ規範化はこの著作者ゲーテに多くを得ているのではないかと思われる<sup>71)</sup>。また、北村透谷の『エマルソン小論』（明治27年4月の「自然教」の影響も注目される。北村の〈恋愛と文学〉・ロマン主義の影響もあるだろう。いずれにしても、高山は、人生問題を、先達に学びつつ示唆を得て人生を人生たらしめる根源として「自然」をとらえ、みつめ、それに依拠して解釈してきたと言えよう。

高山の「自然」の思想について、その一側面を第Ⅰ期と第Ⅲ期に関して考察してきたが、紙面の都合で、残る第Ⅱ期については機会を改めたい。第Ⅱ期では明治31年5月の「ワルト・ホイットマン (Walt Whitman)」<sup>72)</sup>と題する批評が注目される。(つづく)

#### 註

- 1) 「文学者としての高山樗牛」(明治36(1903)年1月)『樗牛兄弟』有朋館, 1915年, 69-70頁。
- 2) 姉崎正治「性格の人高山樗牛」(明治36年10月)『文は人なり』博文館, 1911年。引用は註1)の桑木の言。
- 3)-4) 齊藤信策編輯『樗牛全集』第四卷, 明治38(1905)年8月, 博文館, 1頁。
- 5) 大正4(1915)年刊行の姉崎等編『増補縮刷樗牛全集』第四卷「時論及思索」も「人生終に奈何」で始められているが, 昭和2(1927)年刊行の姉崎と笹川種郎編輯『改訂注釈樗牛全集』第四卷「時論及び思索」では, 収録方針は変わってい

- ないが明治 25 (1892) 年 12 月の「厭世論」から始めている。渡辺和靖氏は「人生問題」というそれまでなかった全く新しい課題への取り組みにおいて、樗牛の思想の軌跡は、明治後半期のそうした思想状況を象徴的に体現していたといえよう」として、「人生終に奈何」から始めている。『明治思想史』1978 年、ぺりかん社、182 頁。
- 6) 「明治思想の変遷」明治 31 (1898) 年 4 月、前掲『樗牛全集』第四卷、29-31 頁。
  - 7) 学友と共にこの年創刊した『文学界雑誌』には「第一高等学校不敬事件」の記事が見えている。
  - 8) 「明治二十一年一月一日仙台より東京なる近野衛門治氏へ」前掲『増補縮刷樗牛全集』第六卷、134-137 頁。
  - 9) 「明治二十一年五月一日仙台より東京なる近野衛門治氏へ」同上、142-145 頁。
  - 10) 学校を「圧制学校」と非難、その管理教育を「沢庵漬主義の機械的教育」と詰り、「実に恐入申候」と揶揄している。「明治二十二年五月十一日仙台より福島県信夫郡中野村なる近野衛門治氏へ」同上、150-151 頁。
  - 11)-13) 「人生終に奈何」前掲『樗牛全集』第四卷、3-5 頁。
  - 14)-15) 「運命と悲劇」明治 28 (1895) 年 11 月、同上第二卷、12-13 頁。
  - 16) 前掲姉崎正治「性格の人高山樗牛」『文は人なり』458-459 頁。
  - 17) 姉崎正治「高山樗牛と日蓮」前掲『樗牛兄弟』79 頁。
  - 18) 親交グループのひとり、井上準之助「高等学校時代の高山樗牛」前掲『樗牛兄弟』25-28 頁。谷沢永一『文豪たちの大喧嘩—鷗外・逍遙・樗牛』（新潮社、2003 年）参照されたい。
  - 19)-23) 「文學及人生」前掲『増補縮刷樗牛全集』第二卷、1-3 頁。
  - 24) 前掲桑木嚴翼「文学者としての高山樗牛」49-50 頁。『全集』未収録。
  - 25)-26) 「無題録」明治 35 (1902) 年 10 月、前掲『樗牛全集』第四卷、1083-1087 頁。
  - 27) 高山は、「静思録」で「自分はイゴイストだ……若し自分の事をのみ思ふのがイゴイストならば其のイゴイストと呼ばれて少しも異存はない、一人は己れ自らの外には何物でもあり得ないのだから。実を言えば自分一人の身すら持てあまして居るのだのに、何で外を顧みる違があるぞや」としている。前掲『樗牛全集』第四卷、1028-1029 頁。
  - 28) たとえば、橋川文三他編集『近代日本思想史の基礎知識』（有斐閣、1971 年）など。
  - 29)-30) 「美的生活を論ず」前掲『樗牛全集』第四卷、85-858 頁。
  - 31) 暉峻康隆『日本人の愛と性』岩波書店、1989 年、207 頁。
  - 32)-37) 「美的生活を論ず」前掲『樗牛全集』858-869 頁。
  - 38) 高山がそのことを「げに没趣味、没風韻の世となりけり。」と「趣味」「風韻」の問題として論じていることも注目される。「自然の兒」前掲『樗牛全集』第四卷、1013-1018 頁。
  - 39) 「天然と田舎」前掲『増補縮刷樗牛全集』第二卷、57 頁。高山によれば小説や戯曲などの芸術活動は、所詮都会の中に吾人をして「自然」を追憶せしむる以外のなにものでもないものだった。
  - 40)-42) 「近松巢林子」同上第三卷、62-66 頁。
  - 43)-48) 「文學及人生」前掲『増補縮刷樗牛全集』第二卷、4-8 頁。
  - 49)-53) 「戯曲に於ける悲哀の快感を論ず」明治 25 (1882) 年 12 月、前掲『増補縮

- 小樽牛全集』第一巻, 359-363 頁.
- 54)-56) 前掲「近松巢林子」『増補縮刷樽牛全集』第三巻, 9-10 頁, 75-76 頁, 87-89 頁.
- 57)-66) 高山樽牛「『今戸心中』と情死」明治 29 (1896) 年 8 月. 前掲『増補縮小樽牛全集』第二巻, 337-340 頁. 「今戸心中」は広津柳浪の作品.
- 67)-70) 「愛」明治 25 年 1 月, 前掲『増補縮小樽牛全集』第五巻, 288-295 頁.
- 71) ゲーテ『若きウェルテルの悩み』の解説で, 竹山道夫氏は次のように述べている. 「若きウェルテルの悩み」は「青年に特有の自己主張のねがい, この意欲とそれを実現する能力との間のギャップとアンバランス, これから生まれる据傲と自己否定, 陶醉と絶望, 過剰なる多感と薄弱な意志, 極から極への動揺, 分裂, 「生得の自由な自然観と, 古くなった環境の制約する形式の」相剋, 既成の社会的現実への反感と敵意, 空虚感と世界苦, 生の倦怠から自己破壊, ……このような青年の気持ち」が, ここに青年の好む告白の形で, 胸に沁み入るような言葉で, 優婉ににまた激情的にのべてある.」(岩波文庫, 1951 年, 203 頁) この解説は, 小論で考察を始めた明治 25 年頃の高山の心境を言い当てているように思われる.
- 72) 「ワルト・ホイットマン (Walt Whitman)」明治 31 (1898) 年 5 月, 前掲『増補縮小樽牛全集』第二巻, 530 頁. 亀井俊介『近代文学におけるホイットマンの運命』(研究社, 1970 年) 参照.

なお、参照した主な先行研究は次のとおりである。

岡崎義恵「高山樽牛論」『現代日本文学全集 59』筑摩書房, 1958 年.

橋川文三「高山樽牛」『日本の思想家 2』朝日新聞社, 1963 年.

大久保喬樹『森羅変容—近代日本文学と自然—』(東京女子大学学会研究叢書 11) 小沢書店, 1966 年.

加藤尚武「自然哲学の復権」, 桑田禮彰「社会が映らない自然」『現代思想』青土社, 1988 年 2 月.

(付記: 引用文については、原則として、煩雑な点装飾は省略したが、旧漢字、旧仮名遣いをそのまま使用した。)